

Nota Bena :Épreuves de l'article qui n'a pas connu de modifications autres que typographiques, si ce n'est les dates grégoriennes à la note 22, p. 250 : lire 1568-69 et 1471-72.

De même, on consultera une thèse soutenue après la rédaction de cet articles qui apporte de nouveaux éléments : Alice KADRI, « Mudéjars et production en aljamía », thèse inédite, Nantes, Université de Nantes, 2 vols, 2015. (Merci à la Dre Kadri de m'avoir transmis une copie en pdf.)

LA IDENTIDAD SOCIOCULTU(R)AL DE LOS TAGARINOS ARAGONESES: LA «*ALḤUṬBA ARRIMADA*» O SERMÓN PARA LA PASCUA DE RAMADÁN¹

Olivier Brisville-Fertin
ÉNS de Lyon

El debate general sobre la identidad de las minorías conversas de moros es una polémica multisecular. Se remonta a las mismas décadas de las conversiones forzadas que hicieron pasar las poblaciones musulmanas ibéricas del estatuto de mudéjar al de cristiano nuevo. Al deshacerse de cierto lastre ideológico con los estudios científicos, la complejidad del debate se incrementó a la par que se difractaba *el* morisco, según los puntos de vista y los parámetros considerados: geográficos, socio-culturales, cronológicos, disciplinares, etc. Por aludir solo de pasada a dos facetas antagónicas, al morisco cripto-musulmán² se le contrapone un cristiano nuevo en trance de asimilación³. Ahora bien, antes de entrar más en materia, es imprescindible definir concisamente lo que entendemos por «identidad».

Este concepto es objeto de estudio de muchas ciencias sociales⁴. Si tan solo recurrimos al *Diccionario* de la Real Academia española⁵, tenemos tres acepciones que, glosándolas, apuntan dimensiones complementarias.

¹ La comunicación que ha dado lugar a este artículo pudo presentarse gracias al respaldo financiero del CIHAM - UMR 5648 y la escuela de doctorado 484/3LA de Lyon, a los que se lo agradecemos. Además, queremos expresar nuestra profunda gratitud al profesor Montaner por su lectura y las valiosas sugerencias que hizo. Obviamente, nos responsabilizamos de las ideas aquí expresadas y los errores que puedan encontrarse.

² Véanse como obras características de las escuelas de Montpellier y Oviedo: L. CARDAILLAC, *Morisques et chrétiens: un affrontement polémique (1492-1640)*, París, 1977; Á. Galmés de Fuentes, *Los moriscos (desde su misma orilla)*, Madrid, 1993.

³ Entre otros muchos estudios, M. GARCÍA-ARENAL, *Inquisición y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*, Madrid, 1978; G. COLÁS LATORRE, «Los moriscos aragoneses: una definición más allá de la religión y la política», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 147-161; J. DEL OLIVO DE FERREIRO, «La religiosidad morisca: los nuevos convertidos de Calatayud ante su nueva religión», en *30 años de mudejarismo: memoria y futuro: 1975-2005*, Teruel, 2007, pp. 413-432.

⁴ J. EDWARDS, *Language Society and Identity*, Oxford, 1985; J. E. JOSEPH, *Language and Identity: National, Ethnic, Religious*, Nueva York, 2004, p. 52; T. OMINIYI, G. WHITE (eds.), *Sociolinguistics of Identity*, Londres – Nueva York, 2006.

⁵ *DRAE*, 23.^a ed., s. v. «identidad», en <<http://lema.rae.es/drae/?val=identidad>> (Consultada el 21 de junio de 2015).

tarias. Aunque no constan de la dimensión constructivista o interaccionista⁶, resumen la base de la reflexión socio-cultural. Primero, *identidad* es «la cualidad de idéntico», esto es, una similitud interindividual, pero también una continuidad temporal o geográfica: en el caso morisco serán las similitudes con las comunidades anteriores mudéjares e incluso andalusíes, pero también la pertenencia a la comunidad musulmana general coetánea de la *umma wāḥida*⁷. Segundo, se define como «el conjunto de rasgos propios de un individuo o una colectividad que los caracterizan frente a los demás», es decir unos elementos que aúnan y allegan a unos individuos, a la vez que los especifican y distinguen de otros; será lo objetivo de la identidad. Podrán ser tanto los elementos similares entre las comunidades musulmanas frente a los cristianos, como también lo idiosincrásico de tal o cual comunidad: los cristianos viejos frente a los cristianos nuevos, los aragoneses romanizados frente a los granadinos arabófonos. Es lo patrimonial de una comunidad que se concreta en un acervo material (vestimenta, cocina, artesanía...) e immaterial (creencias, mitos, valores...). Y tercero, es «la conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a los demás», *id est*, la parte subjetiva que también se estudia a nivel de la colectividad⁸, tanto en antropología como en sociología⁹.

Así vemos que, parafraseando a Braudel, «el problema [de la identidad morisca] no es uno sino múltiple»¹⁰, sea extra o intracomunitario, sociolingüístico o religioso, etc. Mikel de Epalza, hace ya tres decenios, apelaba

⁶ Vid. M. CASTRA, «Identité», en S. PAUGAM (dir.), *Les 100 mots de la sociologie*, París, 2010, p. 72-73.

⁷ Por coherencia, utilizamos para la transliteración de las voces árabes el sistema de *Encyclopædia of Islam*, 2.^a edición (*EP* en adelante), Brill Online, 2012. Sin embargo, respetamos las ediciones aljamiadas.

⁸ Un ejemplo de la conciencia comunitaria se dio cuando unos moriscos castellanos expulsados, en tránsito por el sur de Francia, se negaron a pagarles la travesía a otros moriscos granadinos, esgrimiendo que no tenían nada que ver con esas gentes, por ser ellos de otro reino; o sea, por no reconocerlos del mismo grupo, por no pertenecer a la misma comunidad, por no compartir su identidad; véase L. BERNABÉ, «Notas sobre la cohesión de la minoría morisca más allá de su expulsión de España», *Al-Qantara*, 29-2, 2008, p. 326.

⁹ J. ROSS, «Language and mobilization of ethnic identity», en H. GILES, B. SAINT-JACQUES (ed.), *Language and Ethnic Relations*, Oxford, 1979; H. NISSIMI, «Religious Conversion, Covert Defiance and Social Identity: A Comparative View», *Numen*, 51-4, 2004, pp. 367-406; I. SADCHEV, «Language and identity: ethnolinguistic vitality of aboriginal peoples in Canada», *The London Journal of Canadian Studies*, vol. 11, 1995, pp. 41-59; J. FISHMAN, *Handbook of Language and Ethnic Identity*, Nueva York, 2010.

¹⁰ F. BRAUDEL, «Conflits et refus de civilisation: Espagnols et Morisques au xvi^e siècle», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 4, 1947, p. 397 (Traduzco del francés).

a que estudiásemos a los moriscos desde las mismas aljamas mudéjares¹¹. De ahí que se nos antoje pertinente abordar el tema con el enfoque del estudio filológico y sociocultural de un sermón, cuanto más si recordamos la compenetración de lo religioso y lo social en el islam, con la *sharī'a*¹². La «*alḥuṭba* de Pascua de Ramaḍán» permite enlazar la producción textual interna¹³ y la actuación ritual definidora de los marcos identitarios culturales y socioculturales¹⁴. Este *modus operandi*, frecuente en la sociopragmática anglosajona y en los estudios de la predicación cristiana¹⁵, también lo ha llevado a cabo Linda Jones para el Islam medieval¹⁶. Este sermón permite abordar el caso de los descendientes de los musulmanes de la antigua Marca superior andalusí –*Thaḡhr al-A'lā*– y concentrar varias dimensiones, en particular la motivación y el uso que pudo tener en la reconfiguración identitaria étnica, según las teorías de Frederik Barth¹⁷, teniendo en cuenta las evoluciones y la continuidad entre la situación mudéjar y morisca¹⁸. Y por eso hablamos de tagarinos aragoneses¹⁹.

¹¹ M. DE EPALZA, «Le lexique religieux des Morisques et la littérature aljamiada», en L. CARDAILLAC (dir.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris, 1990, p. 63-64.

¹² «Within Muslim discourse, *sharī'a* designates the rules and regulations governing the lives of Muslims, derived in principal from the *Kur'ān* and *ḥadīth*», *EF*, s. v. «*sharī'a*», en <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-islam-2/sharia-COM_1040>, (Consultada el 25 de junio de 2015).

¹³ Para un panorama general de la literatura aljamiada, puede consultarse la síntesis de M. J. CERVERA, *Manuscritos moriscos aragoneses*, Zaragoza, 2010; y los estudios recopilados en A. MATEOS, J. C. VILLAVERDE (eds.), *Memoria de los moriscos: Escritos y relatos de una diáspora*, Madrid, 2010, pp. 17-128.

¹⁴ Vid. L. BERNABÉ, «Los manuscritos aljamiados como textos islámicos», en MATEOS, VILLAVERDE (eds.), *Memoria de los moriscos* op.cit., p. 27-30.

¹⁵ T. KOHNEN, «Religious Discourse», en A. H. JUCKER, I. TAAVISEIN (dirs.), *Historical Pragmatics*, Nueva York, 2010, pp. 523-545. M. KYTÖ, «Data in Historical Pragmatics», en JUCKER, TAAVISEIN (dirs.), *Historical Pragmatics* op. cit., pp. 33-57.

¹⁶ L. G. JONES, *The Power of Oratory in Medieval Muslim World*, Cambridge, 2012.

¹⁷ Para Barth, la etnicidad de una minoría es un constructo interaccionista. Resulta de procesos de adaptaciones, negociaciones y regulaciones de las fronteras y sus marcadores socioculturales entre el *in-group* y el *out-group*. Eso permite rebasar las consideraciones esencialistas o culturalistas que, al constatar la pertenencia a una misma área cultural, no logra percibir lo específico de un grupo. Vid. F. BARTH, «Introduction», en *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Boston, 1969, p. 9-38.

¹⁸ Para unos estudios generales de síntesis sobre las situaciones mudéjar y morisca aragonesas, remitimos a: J. R. HINAJOSA, *Los mudéjares: la voz del islam en la España medieval*, Teruel, 2002; A. ECHEVARRÍA, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*, Madrid, 2004; G. COLÁS, «Los moriscos aragoneses: estado de la cuestión y nuevas perspectivas», en *VII Simposio de mudejarismo*, Teruel, 1999, pp. 215-260.

¹⁹ Valiéndonos del uso de otros estudiosos, este término permite abarcar los periodos mudéjar y morisco de los descendientes de los musulmanes de las Marcas que se quedaron

Tras presentar las versiones del sermón y detallar las características formales, se estudiará la composición temática del género al que pertenece. Este género nos lleva a considerar el texto pragmáticamente: ver su papel y las funciones que desempeñó en la comunidad y enfocar las estrategias retóricas para que surta los efectos deseados: la filiación comunitaria, la ortopraxis, la fe y la salvación...

EL SERMÓN RIMADO DE LA PASCUA DE RAMADÁN: UNA COMPOSICIÓN FORMAL IBÉRICA

El sermón para la pascua de Ramadán, conocido también como «*alḥuṭba* arrimada», se conoce desde hace mucho tiempo y atrajo, por ejemplo, la atención de Américo Castro²⁰. Tenemos dos versiones de épocas diferentes. Una es la editada por Fuente Cornejo del Ms. Escorial 1880 (*E* en adelante), de época mudéjar y descubierto en 1795 en Ágreda, en la vertiente soriana del Moncayo. Aunque Gómez Redondo lo hace remontar a la primera mitad del siglo XIV²¹, época posible de traducción y composición, el manuscrito es una copia del XVI o quizá más bien del XV²². Por el estado de lengua, las formas poéticas²³ y la mención de ritual, es una creación mudéjar.

La segunda versión, lingüísticamente posterior, está copiada en el Ms. L328 del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón, *olim* Calanda 3 (*C* en adelante), encontrado en esta localidad de la provincia de Teruel²⁴. Fue editada por M.^a José Cervera²⁵. Pese a ser el mismo texto, muestra evoluciones claras, siendo la más obvia la desaparición del título de «*alḥuṭba* de Pascua de Ramadán», sustituido por «los diez mandamien-

in situ tras la conquista cristiana. Véanse los usos y la referencias en COLÁS, «Los moriscos aragoneses: una definición» op. cit, pp. 153-154.

²⁰ A. CASTRO, *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Barcelona, 1983, pp. 354 y siguientes.

²¹ F. GÓMEZ REDONDO, *Poesía española. I. Edad media: juglaría, clerecía y romancero*, Barcelona, 1996, p. 549.

²² B. JUSTEL CALABOZO, «Catalogación del fondo complementario de códices árabes de la Real Biblioteca de El Escorial», *Al-Qantara*, vol. 2, 1981, p. 44-47. Pero, pudo haber una confusión en la fecha en *abdjad* —وعظ— entre los valores orientales y occidentales de las letras, siendo uno 976 H. / ~~1548~~ E.C. y otro 876 H. / ~~1451~~ E.C.

²³ Con respecto a la cuaderna vía, véase A. MONTANER, «El auge de la literatura aljamiada en Aragón», en A. EGIDO (dir.), *Curso sobre lengua y literatura en Aragón (Siglos de Oro)*, Zaragoza, 1993, p. 40-44.

²⁴ M. J. CERVERA FRAS, «Descripción de los manuscritos de Calanda (Teruel)», *Aragón en la Edad Media*, 10-11, 1993, pp. 165-188.

²⁵ CERVERA, ««Los diez mandamientos» islámicos en un manuscrito aljamiado de Calanda», en *Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales*, Teruel, 2004, pp. 181-202.

Voir NB initial

tos», organización que se realza textualmente a lo largo de la exhortación, teniendo consecuencias infelices en un rasgo prístino del texto: la versificación. En efecto, nos dice el párrafo introductor de *E* que el sermón fue sacado de «‘arabī en ‘aġamī e-arrímase en copla porque seya más amorosa a los oyentes e ayan placer de escuytarla e obrar por-ello» (*E*, fol. 1r). El sermón es una combinación de tres formas métricas cuya evolución plasma cierta progresión de la exhortación²⁶:

- una primera parte de introducción en octosílabos pareados.
- la presentación de unos mandamientos y «devedamientos» en versos con rimas pareadas de arte mayor, dodecasílabos o alejandrinos, pero más bien de 10 a 15 sílabas.
- unas cuartetas monorrimas que toman como base el modelo de la cuaderna vía, o sea, los alejandrinos.

Se ha de notar, no obstante, un cierto anisosilabismo en ambos y desviaciones más importantes en el manuscrito de Calanda, por la adición de la enumeración de los mandamientos. La voluntad de hacer caber las amonestaciones en la plantilla de diez mandamientos no solo impacta en la forma, sino también en el fondo, ya que el tercero en el poema agrupa sin orden ni concierto el 7º, 6º, 8º, 9º y 10º mandamientos del decálogo cristiano: «Terçero: no *tomes*, ni *hurtes*, ni *hagas* forniçio²⁷. / Ganarás el-alġanna i su glorya i vicyo²⁸; / Testemoño falso no testemoñarás, / Ni *cosa* ninguna, ni muġer de otri no cobdiçyarás²⁹». (*C*, vv. 60-64)

Para comenzar por lo más obvio, la necesidad de traducir refleja la sustitución lingüística consumada entre el auditorio tagarino y la incapacidad de los fieles de entender un sermón en árabe³⁰. Y esta predicación en len-

²⁶ Se han destacado las similitudes con la literatura sapiencial y moral del Medioevo ibérico, entre otras obras los *Castigos y ejemplos de Catón*, de la segunda mitad del siglo XIII; el *Libro de miseria de omne*, de la primera del XIV, o el *Rimado de Palacio* de López de Ayala, de fines del XIV o muy principios del XV. Para un estudio más pormenorizado de la composición formal, remitimos a FUENTE, *Poesía religiosa* op. cit., pp. 109-113, y a CERVERA, «Los diez mandamientos» op. cit., pp. 188-191.

²⁷ En *E*, «no mates, ni furtes, ni fagas forniçyo», que añade pues el 5º del Decálogo contra el homicidio.

²⁸ Entendido con la acepción de ‘deleite, placer, regalo’: Á. GALMÉS, *et alii* (dir.), *Glosario de voces aljamiado-moriscas*, Oviedo, 1994, s. v. «viçiyo», p. 603.

²⁹ En *E*, «ni casa ni mujer». La lección correcta podría resultar de la combinación de ambas, siendo *E* preferible por el metro y *C* por el sentido, pudiendo reconstruirse «Ni cosa ni muġer de otri no cobdiçyarás».

³⁰ Razón aducida en el íncipit de muchos códigos aljamiadas, como en el MS. BNE 5252, fol. 4. Véase, para el estado de la cuestión lingüística, L. BERNABÉ, M. J. RUBIE-

gua vernácula, aunque se dio el caso, sobre todo en el ámbito almohade³¹, muestra una adaptación pragmática en la ortopraxis islámica medieval.

La elección estética revela además, no solo una atención por los oyentes y por ende el recurso a un *delectare* añadido a la performatividad del *prædicare*, sino que también nos informa sobre la permeabilidad cultural de la comunidad³². En efecto, este texto mixto testimonia una situación cultural fronteriza, tanto en el plano de la composición, como en el de la recepción. Aunque no se descartan influencias posibles de otros sermonarios mudéjares en árabe, fue una verdadera elaboración poética, la cual demuestra un dominio palmario de los modelos poéticos y moldes románicos. La preocupación por el deleite de los oyentes también nos indica el gusto de la grey, el horizonte de espera estética. Sin poder adentrarnos más en las relaciones con la poesía moral³³, otros dos ejemplos ilustrativos, del gusto y la composición respectiva, pueden hallarse en la versión aljamiada de los *Dichos de los siete sabios de Grecia* de Hernán López de Yanguas³⁴ u otro fragmento versificado de literatura moral del Ms. VIII del CSIC : «Con el-tiempo o la prudencia, / se cura toda dolencia, / i-lo que no puede pacencia, / enteçipe la cordura. / I qué mal se cura / desventura con tristura» (fol. 117r)³⁵.

La mención específica del vino en el texto y el énfasis en un decálogo islámico en la versión calandina también pueden relacionarse con el entorno cristiano. Sabemos que Calanda fue un núcleo importante mudéjar y morisco³⁶. Hasta el tercer cuarto del siglo XVI, los cristianos nuevos se reunían en un edificio abandonado y apartado que servía de mezquita im-

RA «La lengua de los moriscos. Estado de la cuestión», en *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1999, pp. 599-631.

³¹ JONES, *The power of oratory* op. cit., p. 92.

³² La cual fue puesta de manifiesto por GÁLMÉS, en su edición de la *Historia de los amores de París y Viana*, Madrid, 1970, p. 7: «[las literaturas musulmana y cristiana]no constituyen compartimentos estancos».

³³ Además de las referencias de la nota 25, véase CASTRO, *España en su historia* op. cit.; B. B. THOMPSON, «La *Alhotba* arrimada (o el *Sermón de Rabadán[sic]*) y el mester de clerecía», en J. D. MILETICH (ed.), *Hispanic Studies in Honor of Alan D. Deyermond. A North American Tribute*, Madison, 1986, pp. 279-289; THOMPSON, «La poesía aljamiada y el mester de clerecía: el *Poema de José (Yûçuf)* y el *Poema en alabanza de Mahoma*», en M. CRIADO DE VAL (ed.), *Actas del Congreso Internacional sobre la Literatura Hispánica en la Época de los Reyes Católicos y el Descubrimiento*, Barcelona, 1989, pp. 164-170.

³⁴ Á. GÁLMÉS (ed.), *Dichos de los siete sabios de Grecia*, Madrid, 1991.

³⁵ M. J. FERNÁNDEZ, *Libro de los castigos (Ms. aljamiado nº 8 de la B. de la Junta. Edición, estudio lingüístico, glosario y notas*, tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 1987.

³⁶ CERVERA, «Descripciones» op. cit., p. 165; G. NAVARRO ESPINACH, C. VILLA-NUEVA MORTE, *Los mudéjares de Teruel y Albarracín*, Teruel, 2003.

provisada³⁷. Este capítulo forma parte de la biblioteca de un alfaquí, así que podríamos inducir sin grandes riesgos el recurso a este texto para mantener la fe islámica y contrarrestar la evangelización cristiana. El que ya no aparezca la función de sermón de la pascua de Ramadán - *ʿīd al-Fiṭr*- es también muy llamativo. Podemos, pues, interrogarnos sobre si pudo mantenerse la celebración de esta fiesta, pese a que sabemos que se siguió respetando el ayuno del mes de Ramadán³⁸.

PARA UN SERMÓN ISLÁMICO: EL TRATAMIENTO TEMÁTICO ENTRE TRADICIÓN RELIGIOSA E INNOVACIONES SERMONARIAS.

Pese a los vínculos con obras cristianas, en cuanto al tratamiento temático estamos delante de una composición de clara estirpe islámica. El predicador, al recitar este texto, daba una verdadera lección de las bases del islam. En este apartado parece importante recalcar dos hechos: el que el texto vehicule el acervo socio-cultural básico y se emparente con la tradición oratoria litúrgica, por una parte³⁹; y por otra, el que, a diferencia de otros sermones mudéjares en árabe⁴⁰, proceda a unas adaptaciones palmarias.

Tras los primeros versos introductorios de invocación a Alá y bendición al profeta, se recuerdan los cinco pilares (C, vv. 25-34), así como la creencia en los *annabíes* o profetas, los *almalakes* o ángeles, las *escribturas* y la zuna⁴¹, el paraíso, el infierno y el puente de *ṣirāṭ* (C, vv. 35-42), que se puede vincular con el Corán, 4:136: «¡Creyentes! Creed en Dios, en Su Enviado, en la *Escritura* que ha revelado a Su Enviado y en la *Escritura* que había revelado antes. Quien no cree en Dios, en Sus ángeles, en Sus *Escrituras*, en Sus enviados y en el último Día, ese tal está profundamente extraviado»⁴².

³⁷ J. FOURNEL-GUÉRIN, «L'Inquisition de Saragosse», en CARDAILLAC (dir.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris, 1990, p. 174.

³⁸ *Ibidem*, pp. 174-176.

³⁹ JONES, *The power of oratory*, op. cit.

⁴⁰ N. ATTOU, *Los sermones de Ibn Nubata según el manuscrito hallado en Almonacid de la Sierra*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2004; otros sermonarios quedan por editar, entre los cuales los Mss. B y D de la Escuelas Pías de Zaragoza que esperamos poder estudiar próximamente.

⁴¹ La *EP* define la zuna o *sunna* como «*habit, hereditary norm of conduct, custom; a normative custom of the Prophet or of the early community; orthodoxy.*»; v. *EP, Glossary and Index of terms*, s. v. «sunna», en <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2-Glossary-and-Index-of-Terms/sunna-SIM_gi_04523> (Consultada el 25 de junio de 2015).

⁴² Todas las traducciones del Corán que siguen son de J. CORTÉS (trad.), *El Corán*, Barcelona, 1986.

A continuación se alude a los diez mandamientos y se va citando una serie de prohibiciones y deberes más o menos desarrollados: «Ni tomes a tú con-él otro Señor, / ni fagas imágel [*sic*] que-l wardes onor. / A tu padre i-a tu madre muño onrarás, / que si lo fizieres tu vida alongarás» (*E*, 15). Aunque la ocurrencia de «imagen» pueda formar un eco con el decálogo bíblico, al igual que el tercer mandamiento citado antes, se encuentra el mismo orden de la exclusividad divina y el respeto filial en las aleyas 2:82, 6:151-152, 17:22-23: «No pongas junto con Dios a otro dios [...]. Tu Señor ha decretado que no debéis servir sino a Él. Y que debéis ser buenos con vuestros padres». La versión de los *devedamientos* y obligaciones de hecho amplifica las aleyas 15:151-153 y 6:22-39.

Se detiene más el texto en ciertos puntos morales islámicos de clara vocación social como la usura (*E*, 20-21), la integridad de los pesos y las medidas (*E*, 22), la honestidad (*E*, 18-19, 24-25), la limosna (*E*, 36-40), la educación de los hijos (*E*, 41-43) y la atención al vecino (*E*, 44-45), que aparecen en el Libro y en la tradición. Veremos tres ejemplos.

En el caso de la usura *–al-ribā–*, recordemos que se prohíbe el logro en el Corán, en:

Quienes comen de la usura no se incorporarán el día del Juicio sino como se incorpora aquel a quien la ha dañado, tocándole Satanás. [...] Quienes reinciden, éstos serán pasto del fuego [...]. (277) Dios anula la usura y hace crecer las limosnas. [...] (278) Temed a Dios y renunciad a lo que falta por cobrar proveniente de la usura (*Corán*, 2:276-281).

Se alude no obstante en el texto a los «a lo menos setenta i dos pecados» que los «sabyos pasados» pusieron en él y «qu-en el menor d-ellos pusieron iwaldad, / como el que con su madre fiziese maldad» (*E*, 21 a-b). Aquí, sin mentar claramente la fuente, se alude a la *Sunna*. Podría ser al *ḥadīth* 2274 recogido en el *Sunan ibn Māḍjah*, transmitido por Abū Hurayra, que refiere que «El Mensajero de Alá dijo: «Hay setenta y tres grados de usura, el menor de ellos siendo equivalente a un hombre que fornicar con su madre»⁴³. De paso notaremos el púdico eufemismo de la versión aljamiada. Sin embargo, la fuente textual del sermón se encuentra de hecho en el *Mukhtaṣar* de al-Ṭulayṭulī, difundido extensamente entre las comunidades mudéjares y moriscas. Precisa que el menor de los setenta y dos pecados es «como yacer con la propia madre

⁴³ IBN MĀDJĀH, *Sunan ibn Māḍjah*, en <<http://ahadith.co.uk/hadithsearchfilter.php?id=15&q=seventy>> (Consultada el 22 de junio de 2015) (Traduzco del inglés).

y [el] peor es como si uno violase el honor de su hermano»⁴⁴, máximum ausente en el sermón.

Asimismo, el pasaje que respecta a la mujer y aconseja regirla y tratarla bien (E, 55-56), aunque «si la quies [*sic*] endereçar antes será quebradilla; / no la hayas a miraglo» (E, 56c-d) tendrá su inspiración en la aleya 38 de la 4.^a azora coránica:

Los hombres están por encima de las mujeres [...]. A aquellas de quienes temáis la desobediencia, amonestadlas, mantenedlas separadas en sus habitaciones, golpeadlas. Si os obedecen, no busquéis procedimiento para maltratarlas. Allah es altísimo, grandioso.

Acto seguido pasa a la prohibición del vino desarrollada extensamente, por dedicarle 24 versos. Fuente y Cervera notaron similitudes con lo que escribe el Arcipreste de Hita⁴⁵. Tal inversión del *in vino veritas* puede ser también influencia del entorno cristiano. No obstante, en al Andalus se bebía vino⁴⁶ y aunque se vedara la frecuentación mixta de las tabernas y otros lugares de perdición en los reinos cristianos, durante el periodo mudéjar, conocemos casos de reyertas entre miembros de confesiones distintas⁴⁷. El sermón cita casi literalmente el Corán, 2:216: «Te preguntan sobre el vino y el juego de *maysir*. Responde : En ambas cosas hay gran pecado y utilidad para los hombres, *pero su pecado es mayor que su utilidad*», frente a «Aunque en-el vino ay un poco de provecho, / *pero más-es su pecado e su gran despecho*» (E, 61 a-b, las bastardillas son mías). El mayor peligro del vino en estos versos es la pérdida de la cordura, el pudor, la vergüenza y la honestidad, *id est*, apartarse del camino recto.

Esta última amonestación deja paso a la larga consideración final del *memento mori* y la exhortación a pensar en el más allá. Se describe con detalle lo efímero y vano de esta vida y este mundo, el desamparo de la muerte, los tormentos y las llamas de la gehena. Se verbaliza el propósito final de la predicación: «Amiénbrate del día que por fuerça á de ser / que as

⁴⁴ Vid. 'A. AṬ-ṬULAYṬULĪ, *Mukhtaṣar*, CERVERA (trad. y ed.), Madrid, 2000, p. 122 y p. 56 en árabe. El corpus calandino tiene una copia árabe con traducción interlineal, el Ms. L530, y una parte aljamiada en el L531. Si ambas comparaciones aparecen en la copia de L530, son «novanta-i-dos casos» (fol. 69r).

⁴⁵ Véanse las notas 25 y 32 y GÓMEZ, *Poesía española* op. cit., pp. 552-553.

⁴⁶ Este argumento también lo esgrimió en su momento C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, t. I, 1971. Vid. V. LAGARDÈRE, «Cépages, raisins et vin en al-Andalus (x^e-xv^e s.)», *Médiévales*, 16, 1997, pp. 81-90.

⁴⁷ M. T. FERRER I MALLOL, *Els sarraïns de la corona catalano-aragonesa en el segle XIV*, 1987, pp. 11-12.

de morir. [...] Entiendi mi palabra i sey avisado / usa de lo bueno, del mal sey esviado» (79 a-b).

Esta parte se inserta neta y claramente en la tradición homilética musulmana. Quisiéramos recalcar, sin embargo, unos cuantos hechos sobre este sermón, o más bien unas divergencias significativas. Por mucho que sea un sermón para la pascua de la ruptura del ayuno, poco lo diferencia de cualquier otro sermón clásico que recuerde las bases y los fundamentos del islam: no se explica el origen ni el porqué del mes de Ramadán, y casi solo la limosna remitiría implícitamente al pequeño *ʿīd*. No se cita tampoco claramente el Corán, acaso por no poder traducir la palabra divina, pero tampoco la *Sunna*. Además, no acata las pautas estructurales de las *khutab*, lo cual no solo extraña, sino que haría peligrar la eficacia pragmática canónica de lo ritual. En efecto, aunque existan opiniones divergentes entre los alfaquíes, la *khutba* es un ejercicio ritualizado con normas y pautas⁴⁸. Excepto la *basmala* inicial, su consiguiente traducción y las bendiciones al profeta, su familia y sus compañeros, a la primera parte le faltan los *takbīr*-es o ‘formulaciones rituales de *Allāh akbar*’⁴⁹. También está ausente la profesión de fe –la *shahāda*–, cuando la tradición considera esta falta como un criterio de anulación de la validez de una *khutba*⁵⁰.

Es un testimonio de acomodación y adaptación claras de la práctica ritual musulmana, un sermón evolucionado que desentona de otros sermones árabes, una suerte de «sermón 2.0» en cierto modo, aun con las similitudes con los demás sermonarios mudéjares.

LA PERFORMATIVIDAD DEL SERMÓN O LA INFLUENCIA DEL VERBO EN EL MUNDO

Como sermón y ritual, el sentido rebasa los límites del texto. Si no estamos ante un caso de oralidad escrituralizada, según las teorías de Koch y Oesterreicher⁵¹, la oralización y la performatividad son claramente la intención del discurso. Se desarrolla toda una estructura de estrategias argumentati-

⁴⁸ JONES, *The Power of Oratory* op. cit., pp.43-64.

⁴⁹ Véase *EP*, s. v. «Takbīr», en <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/takbir-SIM_7330> (Consultada el 25 de junio de 2015).

⁵⁰ JONES, *The Power of Oratory* op. cit, p. 71, citando a AL-KILĀʾĪ, *Iḥkām sanʿat al-kalām*, M. R. AL-DAYA (ed.), Beirut, 1966, p. 166.

⁵¹ Para superar la dicotomía de oral vs escrito, estos estudiosos establecen un eje de proximidad/distancia comunicativa según el *medium* de realización es decir el oral y el escrito. Así, las notas de un discurso serán un caso de oralidad escrituralizada, lo cual no es nuestro caso. Vid. P. KOCH, W. OESTERREICHER, *Gesprochene Sprache in der Romania: Französisch, Italienisch, Spanisch*, Tübinga, 1990.

vas para convencer e impactar. Esta es la particularidad de la predicación, porque las dimensiones ilocutivas y perlocutivas de la enunciación se entremezclan para dar un *verbum agendum*: «Fablando en la regla verdadera / dereçart-é en la dereğa carrera» (E, 6c-d). Se van dando unas instrucciones morales, se establece un dechado ideal moral de acciones al que tiene que apegarse el fiel, plasmado o cifrado en el discurso.

Para eso, se utiliza verbalmente una serie de recursos retóricos que caracterizan la autoridad, lo conativo del lenguaje⁵², y apelan al escarmiento del oyente como fiel, siendo lo más evidente el imperativo y la prohibición, como «*Fes* muğo por no ser envidioso» (E, 26c)⁵³, «*nota* bien i *no tengas* en poco / todas aquestas cosas, no *fagas* como loco.» (E, 30c-d), «*Fes* mucho por ser bueno i de buena condiçyon, / *salvarás* de ġahannam i de su ira i maldiçyón, / i *ganarás* alğanna i su graçia i bendicyón, / i la vida perpetual i cunplida petiçyón» (E, 77), y sobre todo «*Entiendi* mi palabra i *sey* avisado / *usa* de lo bueno, del mal *sey* esviado» (E, 79a-b). El discurso, o la voz discursiva, ordena y se dirige directamente al oyente con esta 2.^a persona en imperativo, forma por antonomasia de lo performativo, o en futuro, tiempo de lo que será por consecuencia, como en los ejemplos anteriores, o de la necesidad deóntica, como en «*Amarás* a tu muçlim de todo corazón», «A tus parientes *serás* allegador, / i-a todo mağor que tú muğo onrador» (E, a, c-d).

Destaquemos también frases impersonales axiológicas que aseveran tajante y rotundamente como «*el qu'*esto no creye no tiene buen seso» (E, 11b), «*el qu'*esto no creye toca en erejía / o é persona de poca sabiduría» (E, 14a-b), o las condicionales, las más de las veces reales, que presentan una relación necesaria de causa a efecto entre la prótasis y la apódosis, como «*si así no fazes*, lo que yo te digo, / de tu alma *será* tu persona enemigo» (E, 33c-d), o la potencial futura que concluye el sermón: «E *si fueres* avisado en-alguna sabença, / d-Al·lah *serás* amado i de su buena creyençia, / i de con todas las gentes *abrás* buena avenençia» (E, 84 a-c). Las primeras brindan indirectamente una alternativa, que resulta ser una elección retórica impensable, mientras que las potenciales se emplean, significativamente, con un matiz hipotético para los galardones. Si poéticamente se procura seducir, retóricamente se quiere persuadir.

Un tercer recurso al que se quiere aludir es el de las imágenes y analogías: a Lucifer se lo asocia a la envidia (E, 27); a Adán, la codicia (E, 28);

⁵² Sobre estas características funcionales en los escritos aljamiados, puede consultarse el artículo de MONTANER, «Aproximación a una tipología de la literatura aljamiado-morisca aragonesa», en *Simposio sobre Destierros Aragoneses*, Zaragoza, 1988, vol. I, pp. 315-316.

⁵³ Todas las bastardillas en los ejemplos son mías.

es decir, figuras bíblicas con los derroteros que les conocemos, como el dolor del parto para las mujeres (*E*, 30 a-b)⁵⁴. Se utilizan también comparaciones que se establecen sobre polos opuestos, como «el *loco* oye por la oreğas, / así fazen las bestias i las oveğas; / el *cuerdo* oye i-entiende con el coraçón, / i dize i obra con buena devocyón.» (*E*, 31); la tierra y la piedra sirven para representar la distinta durabilidad de las acciones (*E*, 41-42)⁵⁵, el grano que, ya hecho espiga, da cien granos es metáfora de las recompensas en el futuro⁵⁶, mientras que el asno del recuero brinda una comparación con el fiel olvidadizo:

No tomas la dotrina ni-l saber, menos el fuero,
pues bien te puede contar como ll-asno del recuero.
¿Qué faze este asno cuando lo quieren albardar?
Guiña las orejas i coçeya al cargar,
a palos i-ad-aguišones i-ad-açotes lo faz andar,
como s-olvida el recuero, luego ell-asno se va parar.
Así fazes tú de neçyo, estaste olvidado,
no te curas de ver preç ni creçer en-avisado. (*E*, 81c-83b)

Todo aquello contribuye a poner de manifiesto «the social values [...] by making clear which patterns of behavior are acceptable and by applying pressure to non conformists [and to establish] the values for a community and lay the ground rules for acceptable behavior», según Viv Edwards y Thomas Sienkewicz⁵⁷. Se apela constantemente a una toma de conciencia y a la cordura del oyente para que se precava y se prevenga de los tormentos de la gehena. La progresión en la última parte lo patentiza, cuando se

⁵⁴ «Que la envidya su preñcipiyo fue Lucifer, / por cual cawsa se ubo de perder, / aunque fue ángel onrado, / en la corte çelestrial muy privado. / Por la envidya e grandía e sin razón, / pormetiole Al·lah su ira i maldiçyón. / Por la cobdicyia sallió Adam del paraíso, / pues lo que le vedaron, wardar non quiso: / que non comiese de un árbol señalado, / pues que todo lo otro l-abían leçenciado; / engañólo el diablo por boca de su mujer, / por do dell-árbol vedado ubyeron de comer. / I lo que acaeçyo después por-aquel error, / que todas las mujeres parisen con dolor. / Nota bien i no tengas en poco / todas aquestas cosas, no fagas como loco» (*E*, 27-30).

⁵⁵ «Qu-el bien aprender de pequeño medra, / es como el que faze raya en la piedra. / El que deprende cuando mayor sin sazón, / es como el que faze raya en el terrón» (*E*, 41c-42b).

⁵⁶ «No mengua ell-algo por dar așșadaqa, / mas si da vezzerriello, fâzagelo vaca, / como el qu-en-ivierno sienbra un grano, / i sallen d-él siete espigas al verano, / en cada espiga naçiesen çien granos; / así tiene Al·lah abiertas sus manos, / para doblar su graçya al buen sirviente, / tanbién para dar pena al desobidiente» (*E*, 39a-40d).

⁵⁷ V. EDWARDS, T. SIENKEWICZ, *Oral Cultures Past and Present : Rappin' and Homer*, Oxford, 1990, pp. 82 y 88, *apud* M. BAX, «Rituals», en A. H. JUCKER, I. TAAVISEIN (dir.), *Historical Pragmatics*, Nueva York, 2010, p. 498.

desemboca lógicamente tres veces en el arrepentimiento y el escarmiento como escapatoria a la condena infernal: «Por eso piensa de fazer bien agora en tu vida, / mientras que eres tuyo, warneçe tu warida, / no fies en-este mundo, piensa en su partida, / [en-el día del judici]o-n su torment i sallida.» (E, 72), «Fes muço por ser bueno i de buena condiçión, [...]» (E, 77) citado ya antes, y «Entiendi mi palabra i sey avisado / usa de lo bueno, del mal sey esviado, / creçerás en mejoría, serás de preç onrado; / si no, bien te puedes llamar de las bestias del mercado» (E, 79a-b). La alternativa final, nos la da el último verso de C: «i si harás por el contrario, no hago de ti firmeza» (v. 334), que recuerda, tras la zanahoria de la *alğanna*, el palo de la gehena.

Al verbalizarse sintáctica, estilística y semánticamente una «gramática del deseo [*a grammar of desire*]»⁵⁸, se inculcan las creencias, pero sobre todo las conductas deseables y avaladas⁵⁹. En palabras de Catherine Bell, «Ritual, [and thus preaching] is the means by which individual perception and behavior are socially appropriated or conditioned»⁶⁰. Los sermones, como los estudios pusieron de manifiesto, permiten normativizar lo cotidiano. En palabras de Gómez Vozmediano, «el púlpito era el lugar adecuado para modular la voluntad de los fieles, recordar el Juicio Final, sacudir la conciencia del pecador y encauzar el comportamiento comunitario hacia la ortodoxia»⁶¹.

Por otra parte, relaciona el presente con el pasado mítico, vinculando la comunidad mudéjar con la *umma* general y original, mediante esta repetición ritual y multiseccular, engarzándola así en una genealogía étnica y adscribiéndola a una identidad⁶². Una última dimensión que se recalca aquí es el valor identitario y de cohesión que se deriva de todo lo antedicho. El socioetnólogo Barth hizo hincapié en la dimensión interaccional y adaptativa de la identidad, como constructo, de las minorías étnicas, gracias a negociaciones y reajustes en los marcadores de las fronteras comunitarias⁶³. La etnogénesis de los tagarinos aragoneses recién conquistados fue estudiada por Brian Catlos⁶⁴. Un sermón de este tipo forma parte de los

⁵⁸ En expresión de D. KULICK, B. B. SCHIEFFELIN, «Language and Socialization», en A. DURANTI (dir.), *A Companion to Linguistic Anthropology*, Oxford, 2004, pp. 362-364.

⁵⁹ «Los sermones son los que hacen del dogma una realidad que se aplica a la comunidad cuando está reunida [...]». BERNABÉ, «Los textos aljamiados» op. cit., p. 36.

⁶⁰ C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Nueva York-Oxford, 1992, p. 21.

⁶¹ M. F. GÓMEZ VOZMEDIANO, *Mudéjares y moriscos en el campo de Calatrava*, Ciudad Real, 2000, p. 56.

⁶² V. BARLETTA, *Covert Gestures*, Minneapolis, 2005, pp. xxxii, 50-54, 84-86, 111-122.

⁶³ F. BARTH (dir.), *Ethnic Groups* op. cit.

⁶⁴ B. CATLOS, *The Victors and the Vanquished*, Cambridge, 2004, pp. 213-220, 239-248, 390.

mecanismos mudéjares mucho más tardíos de marcación y reafirmación de los valores y las fronteras identitarias, los de una comunidad que, gracias a la acción de las élites culturales, ha de apegarse a su islamidad. Estas, por muy conservadoras que resultasen ser, tuvieron que emprender y adoptar unas adaptaciones y modificaciones.

Ahora bien, en lo que respecta a las evoluciones después de la conversión forzosa y la situación morisca, los cambios textuales dan cuenta de otras modificaciones patentes, como hemos ido apuntando. La estructura denota una mayor influencia cristiana. No obstante, podemos pensar que aquellos moriscos que mantuvieron el islam siguieron valiéndose de tal texto. Constituía un soporte ibérico de *literacy*⁶⁵ y socialización⁶⁶ para mantener un acervo de estirpe islámica⁶⁷.

Para volver a las dimensiones de la identidad, si tiene razón Mercedes García Arenal al escribir que los musulmanes ibéricos y magrebíes tenían el mismo fondo cultural y la misma área de civilización⁶⁸, esto no invalida lo idiosincrásico de nuestra comunidad mudéjar y morisca. Este sermón concreta una identidad musulmana en evolución y en relación con la situación interna y externa de las comunidades. Lo idéntico se mantiene en las grandes líneas, los temas, los valores y las funciones del ritual que van a caracterizar y diferenciar lo interno de lo externo de la comunidad, fraguando un sentimiento identitario étnico, una identidad subjetiva común. Con todo, por más que este texto pueda ser atípico y convenga ponderar estas primicias de resultados con otros sermonarios, también notamos cambios y adaptaciones al nuevo contexto sociocultural, una dialéctica de evolución y conservación idiosincrásicamente tagarina.

⁶⁵ Se define sociológicamente la *literacy* como los usos del escrito y la lectura y las concepciones sociales de sus prácticas; se asemeja en parte a la socialización; vid. S. TING-TOOMEY, F. KORZENNY (dirs.), *Language, Communication and Culture*, Londres, 1989. B. STREET, *Cross-cultural Approaches to Literacy*, Cambridge, 1993.

⁶⁶ E. OCHS, «Language Socialization», *Journal of Linguistic Anthropology*, 9, 1-2, 1999, pp. 227-230; KULICK, SCHIFFELIN, «Language and socialization» op. cit.

⁶⁷ H. BOUZINEB, «Cultures et identités morisques», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 43, 1987, pp. 118-129; BARLETTA, *Covert gestures* op. cit., pp. XX-XXII, 4-9, 13-20, 79-103.

⁶⁸ M. GARCÍA-ARENAL, «Musulmanes arabófonos y musulmanes aljamiados. Nota bibliográfica», *Al-Qantara*, vol. XXXI, 1, 2010, p. 295-310.